

la existencia, ¿no significa más o menos negar la esencia misma? Para M. Chaix-Ruy no ocurre así; la esencia da sentido a la existencia precisamente porque es el devenir de lo existente. Su tesis, en términos generales, nos recuerda la de Luis Labelle, para quien nuestra esencia es ser libres y libertad es el punto de coincidencia entre esencia y existencia. El punto en el cual podemos hacernos existentes determinando nuestra propia esencia. La libertad aparece, por consiguiente, como la resultante y al mismo tiempo el fundamento del devenir. Devenimos porque somos libres y somos libres porque nuestra existencia hace la esencia. Efectivamente, desde esta posición, el horizonte de lo trascendente aparece lográndose a cada instante de un existir superior. Sería la auto-conciencia de una continuidad de hecho en el proceso de lo esencial, lo que cualificaría la libertad como esencialismo. Hay en este punto de vista una cierta implícita preferencia de la moral kantiana, y al mismo tiempo una superación de esa moral kantiana. Sin embargo, el planteamiento tan general de los problemas, deja al lector un poco perplejo. ¿Este existencialismo idealista no acabará en un absolutismo monista?—E. T. G.

F. Urz (A.): *Die soziale Natur des Menschen*, en «Zeitschrift für Philosophie und Theologie», tomo 3, Heft 1, págs. 3-20.

El problema de la naturaleza social del hombre está a la base del problema de la ética social, aunque no rigurosamente hablado de la ética en cuanto tal. En la medida en que el hombre es un ser social, su convivencia y los modos de esta convivencia vienen definidos por esta condición natural de la sociabilidad. Por consiguiente, es un punto de vista previo para poder explicar los aspectos concretos de la ética en el orden social. Partimos, pues, de una fundamentación óntica, ya que atribuimos a la naturaleza del hombre la condición social, y, a su vez, como esta condición implica relaciones con los demás hombres, estas relaciones se estructurarán según la recíproca dependencia en el orden material, en el orden cultural y en el orden ético. En todos estos ámbitos unos hombres dependen de otros y la reciprocidad de la dependencia determina al carácter general y objetivo de la ética social. Si,

por otra parte, tenemos en cuenta que la racionalidad hace del ser humano un sujeto de valores, tales valores tendrán necesariamente una dimensión social en cuanto están en relación con la naturaleza humana que de suyo es social. Aquí radica precisamente la importancia de la frase aristotélica, tan repetida, de que el hombre es un animal social, con la aclaración correctora de que, en caso contrario, estaríamos ante infrahombres o superhombres. Aristóteles consideraba esta naturaleza social desde el punto de vista de un todo cósmico que encontraba su expresión superior en la comunidad política, en la que se perfeccionaba la naturaleza humana. El punto de vista de Santo Tomás es distinto porque su concepto de naturaleza era también distinto. La naturaleza como expresión de la realidad cósmica se convierte en Santo Tomás, de acuerdo con las exigencias de la religión cristiana, en expresión de la creación, y en este sentido naturaleza tiene otro valor. Por lo pronto, la naturaleza humana en cuanto resultado de la creación, es, de una parte, espíritu, y, de la otra parte, naturaleza en sentido fisiológico o material. La criatura, por consiguiente, se adecuará a su natura, tanto más cuanto mejor exprese la parte más perfecta, la racionalidad, y en este sentido la naturaleza social del hombre se va adecuando a la naturaleza racional del hombre. Este punto de vista, que tiene una larga tradición, encuentra expresión perfecta en Santo Tomás de Aquino y desde tal supuesto construye la función de la ética social como elemento orientador de la política aplicada. La ética social respondería a la estructura ética de la convivencia humana en cuanto esa convivencia se da entre seres definidos por la racionalidad. Se suprime, por consiguiente, los elementos cósmicos y con preferencia supra-personales de la visión del mundo de Aristóteles y se defienden unos puntos de partida racionales y preferentemente individuales.—E. T. G.

WEISHEIPL, O. P. (James A.): *The concept of Nature*, en «The New Scholasticism», vol. XXVIII, núm. 4, octubre 1954, págs. 377-408.

Las palabras ejercen estrecha opresión sobre los significados, y son un medio no completamente apto para comunicar nuestros pensamientos.

La acepción vernácula de «naturaleza»



significa el conjunto indistinto de cosas naturales. Es sinónimo de «universo» y de «cosmos». Es *nomen absolutum*. Se refiere a un sentido estático de la realidad. También significa «esencia», O «principio» y «fuente». Entre esta concepción dinámica y la estática hay contradicción, expresada como absoluto existencial y como fuente relativa de responsabilidad. El uso en este último sentido es más lógico, pero etimológicamente tiene prioridad aquel sentido absoluto.

Los filósofos griegos primitivos emplearon *fysis* como fuente o *arjé*. Originariamente expresaba el proceso de generación, y secundariamente lo ya establecido en la «naturaleza» como sinónimo de *kósmos*.

Para Platón las cosas que suceden en el universo son resultado o del arte, o de la naturaleza, o del acaso. Mas para los antiguos la naturaleza siempre operaba al azar. Platón rechaza tal aserto, por su concepto del orden universal. Llega a identificar a la naturaleza con Dios; el alma, como primera fuente del ser, del devenir y del orden astral, y como a Legislador. Pero Platón, en rigor, sustituye la teoría de la naturaleza por una teoría del alma.

Aristóteles revaloriza las teorías preplatónicas. Analiza los diversos significados del vocablo *fysis*, reduciéndolos a dos: primariamente, naturaleza era el principio formal o activo de todo movimiento o de todo reposo de la realidad cósmica; secundariamente, es la materia, como un algo calificado para y por recibir movimiento.

El matiz fundamental de la naturaleza en Aristóteles es hacer inteligibles los fenómenos sin que necesiten surgir de ninguna *tejné* ni *tyje*. Es la fuente intrínseca de cada movimiento característico.

El realismo peripatético ordena a la realidad bajo unos principios abstractos, separados del sustrato material mediante un esfuerzo de la mente.

La naturaleza viene a ser una espontaneidad interna que nos permite entender los fenómenos naturales en la concreción corporal de una conducta típica para cada cosa. La naturaleza es la fuente de esa característica espontánea.

En relación con los conceptos metafísicos de potencia y acto, el P. Weishepl demuestra la continuidad del empleo de este dual sentido que la naturaleza tiene

en Aristóteles, en la escolástica y filosofía racionalista, que la consideró como principio activo (la forma) y pasivo (la materia). (Nota: El estudio aparece inconcluso, y continuará.) A. SÁNCHEZ DE AGÜEROS.

A. BANNER (William): *The Case for Ethical Determinacy*, en «The Review of Metaphysics», vol. IX, núm. 3, páginas 455-461.

La tendencia al empirismo de nuestro tiempo ha dado a todas las disciplinas, y entre ellas también a la ética, un contenido experimental que ha contribuido a hacer más rigurosas sus afirmaciones; sobre todo a poner en tela de juicio criterios filosóficos que no estaban suficientemente valorados por la experiencia. En este sentido tiene indiscutible interés el libro del profesor Abraham Edel, titulado *Ethical judgment: The uses of science in Ethics*, 1955. Pero precisamente el aumento en la base experimental ha provocado una mayor actualidad y dificultad del problema de relativismo o del absolutismo en ética. El profesor Edel se enfrenta singularmente con esta cuestión. La ética tiene un porcentaje elevado de arbitrariedad, que procede de la transformación de actitudes emocionales en juicios de valor, pero tiene también una rigidez absoluta por la excesiva formalización de sus valoraciones. El profesor Edel rechaza el relativismo extremo. Cree que es rigurosamente necesario el conocimiento de los hechos, porque sólo este conocimiento nos puede dar una descripción suficiente y completa de la naturaleza del hombre, de su capacidad de conocimiento y de sus relaciones de convivencia. Pero estos hechos han de organizarse, la organización tiene un plano crítico y tiene al mismo tiempo un plano selectivo. Desde estos dos actividades se puede lograr el proceso del raciocinio montado en la experiencia como base para la ética. A su vez este método permite aislar los elementos claramente morales. Estos elementos claramente morales son los que nos permiten realizar el análisis funcional de las normas éticas, es decir, la estructuración de su base valorativa desde la experiencia, y al mismo tiempo desde la permanencia de su normatividad. El primer paso para la integración de los hechos está dado, sin duda, por el contenido social de los juicios de valor mo-